

## Compte rendu

---

### Ouvrage recensé :

BOUY, Christian, *Les Natha-Yogin et les Upanisads. Étude d'histoire de la littérature hindoue*

par André Couture

*Laval théologique et philosophique*, vol. 51, n° 2, 1995, p. 469-470.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400929ar>

DOI: 10.7202/400929ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

justice générale, justice légale, justice sociale, ou tout simplement devoir social. Il existe aussi un droit que chaque citoyen revendique de la société ; ce devoir d'une société d'assurer un partage équitable des richesses et des charges qui découlent de la vie communautaire, nous l'appelons justice distributive, mieux connue maintenant comme la justice sociale. Enfin, les échanges entre les individus étant nombreux, le respect de son droit qu'un citoyen revendique d'un autre citoyen avec lequel il entre en relation relève de la justice commutative.

L'objectif de la deuxième partie du volume est d'examiner *la pratique de la justice*. Il s'agit d'applications ou de prolongements pratiques sur le « comment » se vit l'injustice ou devrait se vivre la justice. L'A. procède selon la division déjà connue des trois espèces de justice. Le devoir social du citoyen envers le bien commun se manifestera en particulier par l'amélioration de la production et de la productivité. En énonçant ainsi que le bien commun est fonction de la production et de la productivité, l'A. prend bien soin de désamorcer ces mots incriminants et de les dépouiller de leur consonance péjorative. En fin de compte, il importe d'élever les motivations morales du citoyen en lui rappelant le devoir d'offrir un service de qualité. Quant à la justice distributive, elle se vérifie dans le partage aux plans national et mondial, en commençant par ce qui est nécessaire pour remplir les exigences élémentaires de la vie. L'action des gouvernements s'avérera capitale dans une économie de marché pour éviter que les richesses ne soient accaparées par quelques individus ou quelques pays. La justice commutative pour sa part règle les relations quotidiennes entre les individus. Une kyrielle d'injustices possibles sont énumérées allant de l'atteinte à la réputation au « vol du temps » au travail. On trouvera dans cette liste des accrocs à la justice, des propos éclairants sur l'avortement, la peine de mort, les châtiments corporels, la torture, le vandalisme, la fabrication de comptes de dépense, les vices cachés...

Cet ouvrage s'adresse moins au spécialiste de l'éthique qu'à toute personne intéressée par les questions de justice. L'abondance des sujets abordés rend impossible de les traiter en profondeur. On sait que l'A. est passé maître dans l'art de redonner vie à des mots usés ou vieillis. Il le fait encore ici surtout par le recours à l'étymologie, ce qui lui permet d'opérer des distinctions

importantes, de démasquer des sophismes et de ressaisir les mots dans leur fraîcheur matinale.

L'A. se révèle aussi un excellent pédagogue. Par des exemples concrets très actuels, par de nombreuses citations pertinentes, par des traits d'humour, il tient en éveil et hausse peu à peu le niveau de la réflexion pour amener le lecteur à entrer dans l'objet et l'orbite de son exposé. Des plans clairs des développements à venir de même que de fréquentes synthèses des acquis permettent de suivre sans peine l'enchaînement des considérations. Au fil de la lecture, se dessinent une urgence et une conviction, celle de changer l'homme et celle de la nécessité, pour opérer ce changement, d'acquiescer des attitudes intérieures dans la ligne du bien. Le droit constitue une régulation sociale en vue du fonctionnement de la société, mais on ne pourra jamais lui demander de prendre la place de la conscience personnelle.

Gabriel CHÉNARD  
Université Laval

Christian BOUY, *Les Nātha-Yogin et les Upaniṣads. Étude d'histoire de la littérature hindoue*. « Publications de l'Institut de Civilisation Indienne », fasc. 62. Paris, Collège de France (Dépositaire exclusif : Édition-Diffusion De Boccard), 1994, 146 pages.

Christian Bouy présente dans ce livre les résultats d'une minutieuse enquête philologique concernant la façon dont le yoga (et plus précisément le haṭha-yoga) s'est accrédité aux yeux des Vedāntins non dualistes. Ce travail s'inscrit dans un projet de recherche plus vaste portant sur l'ensemble de la littérature upaniṣadique, et plus spécialement sur la façon dont s'est constitué le corpus des cent huit Upaniṣads. Les premiers résultats de cette recherche ont déjà été publiés dans le tome 278 du *Journal Asiatique* (1990).

En strict vedāntin qu'il était, Śaṅkara (VIII<sup>e</sup>s.) refusait explicitement la possibilité de parvenir à la délivrance par la voie du yoga telle que présentée par Patañjali dans ses *Yoga-sūtra*. Pourtant le recueil des cent huit Upaniṣads dont Upaniṣad-Brahmayogin a terminé le commentaire le 17 décembre 1751, témoigne de l'importance que l'on attachait alors « au yoga en général et au haṭhayoga en particulier, en tant

que disciplines préparatoires aboutissant à la purification de l'esprit et permettant ainsi la réalisation de la vérité des grandes formules vedāntiques telles que "tu es cela" [...] » (p. 72). Un ordre religieux, celui des Nātha-yogin, paraît avoir joué un rôle déterminant dans ce changement d'attitude. Son fondateur, un certain Gorakṣanātha, que l'on situe entre le ix<sup>e</sup> et le xii<sup>e</sup> s., semble avoir appartenu à une tradition orthodoxe ayant sa source dans les milieux ascétiques śivāïtes dont est issue la *Śvetāśvatara-Upaniṣad* (p. 28). Et les stances du *Gorakṣaṣaṭaka* qu'on lui attribue ordinairement pourraient avoir été composées par un auteur héritier d'une tradition « d'ascétisme yogique, marquée à la fois par l'influence du tantrisme hindou et par celle du non-dualisme vedāntique » (*ibid.*). D'autres textes de la même tradition faisaient autorité dans les milieux non dualistes des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles. En empruntant à différents textes de cette tradition des passages plus ou moins longs pour confectionner son recueil de cent huit Upaniṣads, l'artisan de ce recueil s'est trouvé en fait à investir « d'une autorité irréfragable ce qu'il y avait de meilleur, à ses yeux et aux yeux de ses pairs, dans la littérature nātha-yogique et [à] annex[er] le *haṭhayoga* des Nātha au Vedānta śaṅkarien » (p. 115). L'analyse précise de Christian Bouy permet de saisir comment le texte du Veda a été remanié en plein xviii<sup>e</sup> siècle pour fonder en autorité des pratiques que les siècles précédents avaient peu à peu accréditées. Elle montre à sa façon comment la tradition hindoue s'est sans cesse renouvelée tout en ayant l'air de demeurer inchangée.

Malgré les travaux de quelques pionniers comme G.W. Briggs, l'ordre des Nātha-yogin a été très peu étudié et ce travail montre à l'évidence que cette tradition mériterait une étude approfondie (voir p. 111). En examinant le rôle qu'a pu jouer cette secte dans l'édification du corpus upaniṣadique, Christian Bouy donne aux chercheurs une raison de plus d'entreprendre des recherches sur ce groupe. Cet ouvrage a également l'immense mérite d'obliger à relire des textes supposément connus, mais qui s'avèrent désormais nécessaires à l'étude du corpus des Upaniṣads. Elle fait de plus découvrir des textes qui n'ont jamais été édités comme le *Candrāvalokana* (p. 14) et que l'on souhaiterait voir édités et analysés. Christian Bouy note l'existence de certaines traductions françaises des œuvres qu'il cite, mais aurait pu facilement compléter cette liste au bénéfice du lecteur curieux. La *Nirvāṇa-*

*Upaniṣad* (§3.7 et §6.7.1) a été traduite par Alyette Degrâces-Fahd (*Upaniṣads du renoncement*, Paris, Fayard, 1989), p. 235-246 ; également la *Jābāla-Upaniṣad* et la *Brahma-Upaniṣad*. L'Upaniṣad yogique appelée *Darśana-Upaniṣad* (§3.7, p. 42) a été traduite par Jean Varenne sous le titre « Yoga Darshana Upanishad » dans *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, Retz, 1973), p. 225-255 (traduction qui n'a pas été reprise dans la réédition de ce livre sous le nouveau titre d'*Aux sources du Yoga*, Paris, Éd. J. Renard, 1989). Le *Yogaviṣaya* de Mīnanātha et la *Siddha-Siddhānta-Paddhati* attribuée à Gorakṣanātha sont traduits et commentés par Tara Michaël dans *Corps subtil et corps causal* (Paris, Le Courrier du Livre, 1979), p. 39-71. On trouvera aussi une édition critique, une introduction et une traduction de l'*Amanaskayoga* dans Tara Michaël, *Aspects du yoga* (Monaco, Éd. du Rocher, 1986), p. 49-186. Je pense qu'il aurait été utile, même pour le spécialiste, que figure au moins en bibliographie une liste aussi complète que possible des textes sanskrits disponibles en traduction française. Mais cette remarque tout à fait mineure ne voudrait que faire sentir tout l'intérêt que j'ai mis à lire et à relire cette belle étude.

André COUTURE  
Université Laval

Michel HULIN. **La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit.** Coll. « Perspectives critiques ». Paris, P.U.F., 1993, 296 pages.

Avions-nous besoin d'une autre étude sur le mysticisme ? La lecture de ce récent ouvrage m'en a convaincu. Indianiste bien connu, professeur de philosophie indienne et comparée à l'Université Paris IV-Sorbonne, Michel Hulin connaît bien l'immense dossier des traditions mystiques orientales et occidentales. « D'un univers religieux à l'autre, tout ou presque diffère : la conception même que l'on se fait de l'expérience mystique, le degré d'importance qu'on lui accorde, notamment en matière sotériologique, son rapport avec le contenu supposé révélé de la religion ainsi qu'avec les normes éthiques prônées par elle, ses modes d'expression, ses voies d'accès et ses techniques de réalisation, le rôle et le prestige social du personnage du mystique, etc. Il est clair qu'à l'intérieur de toute religion le phénomène mystique doit composer avec des